



Nação e império: Agostinho da Silva e as Festas do Espírito Santo

João Leal

Práticas da História, n.º 4 (2017): 75-111

www.praticasdahistoria.pt

João Leal

Nação e império:

Agostinho da Silva e as Festas do Espírito Santo

Agostinho da Silva é autor de uma obra diversificada e singular. Um dos aspectos mais conhecidos do seu pensamento relaciona-se com a interpretação profética que faz das festas do Espírito Santo com traço definidor da cultura portuguesa. Este artigo examina a “teoria do Espírito Santo” de Agostinho da Silva. Tenta mostrar que nela convergem temas como o medievalismo e o providencialismo, recorrentes nas reflexões das elites portuguesas sobre a identidade nacional. Mostra também como a sua “teoria do Espírito Santo” ecoa a primazia dada à cultura popular e ao império português no trabalho de tematização da identidade nacional. Por fim, relaciona a sua interpretação das festas com o peso que no imaginário nacional das elites têm os “mitos de eleição étnica” e o modo como, em muitos casos, estes se articulam com sentimentos de “ressentimento” nacional marcados pela crítica aos valores da modernidade. Palavras-chave: Identidade nacional; festas do Espírito Santo; cultura popular; império.

Nation and empire:

Agostinho da Silva and the Holy Ghost *festas*

The Portuguese philosopher Agostinho da Silva is the author of a diversified and singular body of work. One of the central aspects of his thought is related to his prophetic interpretation of Holy Ghost *festas* as a defining trait of Portuguese culture. This paper examines Agostinho da Silva’s “Holy Ghost theory”. It demonstrates how it is structured around topics such as medievalism and providentialism, which have been important on elite discourses on Portuguese national identity. It also shows how his “Holy Ghost theory” relies upon the central role given to folk culture and to the Portuguese empire in the thematization of the nation. Finally, it relates Agostinho da Silva’s interpretation of the *festas* to the role that “myths of ethnic election” and feelings of national *ressentiment* associated with the critique of modernity, play in nation-building discourses.

Keywords: Holy Ghost *festas*; popular culture; empire.

Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo

João Leal*

É conhecida a importância das festas do Espírito Santo em espaços de língua portuguesa: em Portugal continental; nos Açores e na Madeira; no Brasil; e mais recentemente entre as comunidades portuguesas de origem açoriana na América do Norte¹. É também conhecida a espessura histórica das festas, cuja origem parece remontar ao final do século XIII (ou às primeiras décadas do século XIV) e cujas viagens atlânticas se estendem desde o século XVI até ao século XX. Mas entre o que sabemos sobre as festas hoje e o que sabemos sobre os seus percursos históricos há pelo menos uma diferença. Enquanto a bibliografia etnográfica e antropológica sobre as festas é já importante e permite uma visão de conjunto equilibrada sobre a sua distribuição e principais características, a pesquisa histórica ainda não possibilita que vários aspectos relacionados com a génese e o desenvolvimento das festas estejam totalmente esclarecidos².

Entre esses aspectos contam-se os relativos à origem das festas do Espírito Santo. Esta é geralmente situada – como ficou indicado atrás – em finais do século XIII (ou início do século XIV), mas as circunstâncias e as razões do seu surgimento não são ainda claras³.

* CRIA (FCSH/NOVA).

Este artigo foi escrito no âmbito do projecto “Ritual, Etnicidade e Transnacionalismo: as Festas do Espírito Santo na América do Norte” financiado pela FCT (PTDC/CS-ANT/100037/2008). Agradeço aos dois pareceristas a paciência, os comentários e as sugestões.

1 João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994); João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017).

2 Ver João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017), 20-67.

3 Retomo, nesta secção do artigo, argumentos que apresentei de forma mais detalhada em *Idem*, 24-36.

A narrativa mais conhecida situa a origem das festas em Alenquer e defende que a sua criação resulta da iniciativa da rainha Santa Isabel (1271-1336), esposa do rei D. Dinis, que veio a ser beatificada em 1516 e canonizada em 1742. Essa narrativa – a que poderíamos chamar “isabelina” – apresenta várias versões, que diferem tanto em relação aos motivos que levaram a rainha a instituir o culto, como em relação ao conteúdo ritual das primeiras festas. As mais antigas versões desta narrativa parecem remontar ao século XVII, constando a mais precoce da *História Eclesiástica de Lisboa*, de D. Rodrigo da Cunha⁴. Nas décadas seguintes novas versões foram produzidas por outros eclesiásticos, alguns deles ligados à Ordem Franciscana. Entre elas contam-se as de Frei Manuel da Esperança na *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*⁵, de Frei Francisco Brandão na *Monarquia Lusitana*⁶, de D. Fernando Correia de Lacerda na *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal*⁷ e do Padre Manoel Fernandes na *Alma Instruída na Doutrina e Vida Cristã*⁸. Instituída em crónicas eclesiásticas seiscentistas, a narrativa isabelina de fundação das festas do Espírito Santo foi retomada duzentos anos mais tarde por dois destacados etnólogos portugueses: Adolfo Coelho⁹ e Teófilo Braga¹⁰. A partir daí, transformou-se no mito de fundação por excelência das festas do Espírito Santo, retomado por etnógrafos e também por historiadores, com maior ou menor circunscrição. Com base ora nessas fontes ora na tradição oral, essa narrativa foi também retomada de forma generalizada pelos protagonistas das festas, que acrescentaram (ou substituíram) às variantes sábias da narrativa, variantes populares.

4 D. Rodrigo Cunha, *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, vol. I (Lisboa, 1642), 122.

5 Fr. Manoel da Esperança, *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. I (Lisboa, 1656), 131-32.

6 Fr. Francisco Brandão, *Sexta Parte da Monarchia Lusitana: Que contem a Historia dos Ultimos Vinte & Tres Annos Del Rey Dom Dinis* (Lisboa: João da Costa, 1672), 185.

7 D. Fernando Correia de Lacerda, *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal* (Lisboa: João Galvão, 1680), 185-89.

8 Pe. Manoel Fernandes, *Alma Instruída na Doutrina e Vida Christã*, vol. II (Lisboa, 1690), 914.

9 Adolfo Coelho, *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal (Obra Etnográfica, Vol. I)* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1993 [1880]), 306-07.

10 Teófilo Braga, *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986 [1885]), 202.

Uma segunda narrativa sobre a origem das festas – a que poderemos chamar “franciscana” – foi proposta pelo historiador Jaime Cortesão, que viveu exilado durante muitos anos no Brasil. De acordo com Cortesão, na difusão das festas em Portugal teria desempenhado um papel de grande relevo a Ordem Franciscana, em particular os chamados franciscanos espirituais. Estes sofreram grande influência dos escritos do abade calabrês Joaquim de Fiore, que escreveu sobre a chegada próxima de uma Idade do Espírito Santo. Segundo ele, na história do mundo haveria três idades – a Idade do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo – e o que Joaquim de Fiore anunciava nos seus escritos, de pronunciado cunho profético-messiânico, era esta última, “cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente”¹¹. Advogando um conjunto de novos valores, os franciscanos espirituais “negavam a autoridade do Papa [e] não poupavam as críticas acerbas aos mais altos representantes da hierarquia”¹². Teriam nessa medida estabelecido uma aliança tácita com os príncipes e monarcas – como D. Dinis – interessados em contrapor a autoridade civil e o laicismo à autoridade da Igreja e das ordens regulares. Teria sido justamente em resultado desse “misticismo exasperado dos espirituais, que se particularizou pela estreita colaboração com os príncipes laicos e pelo culto do Espírito Santo”¹³, que teriam surgido em Portugal as festas do Espírito Santo. Estas não teriam sido fundadas pela rainha Isabel de Aragão – que apenas teria emprestado a sua autoridade à difusão do culto – mas dever-se-iam à acção dos franciscanos espirituais¹⁴. Esse favorecimento do culto por parte da Coroa portuguesa teria continuado subsequentemente e teria sido importante não só para a sua rápida difusão em Portugal, como, uma vez iniciada a expansão, para os territórios colonizados pelos portugueses. Foi designadamente à luz destes pressupostos que Jaime Cortesão propôs a sua interpretação dos Painéis de São Vicente como “retábulo da investidura da nação pelo Espírito Santo”¹⁵.

11 Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I (Lisboa: Livros Horizonte, 1980), 127.

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 *Idem*, 262.

15 Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. VI (Lisboa: INCM-Alêtheia, 2016), 656.

Esta versão forneceu posteriormente o ponto de partida para uma terceira narrativa de origem das festas do Espírito Santo – a que podemos chamar “agostiniana” – que foi elaborada no Brasil por Agostinho da Silva. Influenciado por Cortesão – que era seu sogro –, Agostinho da Silva estava de acordo com ele num ponto essencial: o carácter decisivo da acção dos franciscanos na fundação e difusão das festas do Espírito Santo em Portugal e, depois, nos territórios de colonização portuguesa. Mas introduziu um conjunto de novas perspectivas na tematização proposta por Jaime Cortesão.

*

É justamente à análise da narrativa “agostiniana” sobre a origem das festas do Espírito Santo que é dedicado este artigo. Nele, depois de uma breve síntese biográfica, começarei por colocar em evidência alguns aspectos estruturantes do pensamento de Agostinho da Silva. Fornecido este quadro geral apresentarei e analisarei os aspectos mais importantes da sua narrativa de origem das festas do Espírito Santo. Na secção final do artigo darei particular destaque à análise das razões e dos limites da circulação contemporânea desta narrativa.

Alguns traços principais caracterizam a análise que proponho. Um deles prende-se com a sua relação com a bibliografia sobre Agostinho da Silva. Independentemente dos seus méritos, essa bibliografia – relativamente abundante – possui um forte recorte hagiográfico. Provém essencialmente de autores que se apresentam a si próprios como discípulos (ou simpatizantes) de Agostinho da Silva. A sua capacidade de distanciamento é, portanto, limitada. A aproximação proposta assenta numa perspectiva mais distanciada e analítica, que privilegia a interrogação do lugar ideológico a partir do qual a narrativa agostiniana foi produzida. De facto, pese embora o “ecumenismo” que caracteriza alguns aspectos do pensamento de Agostinho da Silva¹⁶, a sua reflexão sobre as festas do Espírito Santo é também uma reflexão sobre a identidade nacional portuguesa em que se cruzam povo e reis, o Portugal medieval e o Império português, passado e futuro, festas reais e festas

16 *Idem.*

imaginárias, cultura popular e lusofonia. A combinação desses temas, tal como foi realizada por Agostinho da Silva, ao mesmo tempo que produz um pensamento próprio, ecoa outras tematizações – algumas recentes, outras nem tanto – sobre identidade nacional portuguesa. E, como elas, repousa sobre constantes que é possível reencontrar noutros autores e contextos. Algumas dessas constantes têm que ver com o peso que temas como o medievalismo e o providencialismo – recorrentes nas reflexões das elites portuguesas sobre a identidade nacional – têm no pensamento de Agostinho da Silva. Outras relacionam-se com o modo como o seu pensamento ecoa a primazia dada à cultura popular e ao império português no trabalho de tematização da identidade nacional. Outras, por fim, relacionam-se com o peso que no imaginário nacional das elites dos séculos XIX e XX têm os “mitos de eleição étnica”¹⁷ e o modo como, em muitos casos, estes se articulam com sentimentos de “ressentimento” nacional¹⁸ marcados pela crítica aos valores da modernidade¹⁹.

Agostinho da Silva: aspectos biográficos

Filósofo de formação, mas polivalente por natureza, Agostinho da Silva inseriu-se desde cedo na vida intelectual portuguesa dos anos finais da I República e das primeiras décadas do Estado Novo. Na Faculdade de Letras do Porto, conviveu – entre outros – com Leonardo Coimbra ou Hernâni Cidade e colaborou em *A Águia*. Mais tarde, entrou em contacto com António Sérgio e escreveu para a *Seara Nova*, da qual de afastou em 1939. Mas as suas companhias intelectuais eram diversificadas e incluíram por exemplo Orlando Ribeiro e Dias Lourenço (dirigente do PCP), que o terá definido como um “anarcóide”²⁰. A sua actividade de professor e pedagogo foi também importante, sendo muito precoce

17 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

18 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

19 Michael Löwy e Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity* (Durham, London: Duke University Press, 2001).

20 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 261.

a sua atracção por pedagogias inovadoras, como as de Montessori e – mais tarde – de Pestalozzi. Entre os seus alunos contaram-se Mário Soares e o escritor Ruben Andresen Leitão, de quem foi “explicador”.

A partir de finais dos anos 1930 e no decurso da primeira metade dos anos 1940, a produção intelectual de Agostinho da Silva começou a ganhar uma maior definição, antecipando temas que com o tempo se tornarão centrais na sua reflexão. Data nomeadamente desse período um folheto – intitulado “O Cristianismo”²¹ – que suscitou reacções violentas entre intelectuais de extrema-direita ligados ao Estado Novo, que o apodaram de “comunista”²². Tendo-se tornado suspeito aos olhos da polícia política, Agostinho da Silva foi preso em 1943, tendo ficado um mês na prisão do Aljube.

Esta terá sido uma das razões que conduziu Agostinho da Silva ao exílio. Estabeleceu-se, a partir de 1944, no Brasil, e teve nesse país uma carreira universitária destacada, particularmente em Santa Catarina, Paraíba, Bahia e Brasília. Em Santa Catarina, na Paraíba e em Brasília esteve associado à fundação das respectivas universidades (Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Federal da Paraíba e Universidade de Brasília) e na Bahia – onde se iniciou no candomblé – foi o fundador do Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Federal da Bahia, que desempenhou um papel pioneiro na redescoberta de África pelos intelectuais brasileiros. A sua ligação a destacadas figuras intelectuais brasileiras nomeadamente na área da antropologia, como Darcy Ribeiro – com quem trabalhou na Universidade de Brasília –, Pierre Verger, Vivaldo Costa Lima ou Ordep Serra – com quem colaborou na Bahia – é conhecida e um dos seus filhos – Pedro Agostinho da Silva – é antropólogo. Mas as suas amizades intelectuais foram mais vastas e incluíram – entre outros – António Cândido, Oswaldo de Andrade ou Caetano Veloso. Cruzou-se – embora de forma mais turbulenta – com Jorge Amado e foi também durante o seu exílio brasileiro que

21 Agostinho da Silva, “O Cristianismo,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1942]).

22 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 297-304.

conheceu intelectuais e políticos portugueses como Eduardo Lourenço, Jorge de Sena ou Adriano Moreira.

Foi no decurso da sua estadia do Brasil que foram escritos e publicados alguns dos seus escritos mais relevantes, com destaque para “Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa”²³ ou “Um Fernando Pessoa”²⁴, que deram continuidade a uma reflexão iniciada com textos como “A Comédia Latina”²⁵ e “Conversação com Diótima”²⁶.

No seu percurso brasileiro, Agostinho da Silva acumulou também um conjunto de experiências pessoais, coerentes com os temas que entretanto se sedimentavam na sua reflexão. Entre estas experiências destacam-se a “comunidade” de Itatiaia (1947-48), o seu voluntariado junto de populações rurais pobres da Paraíba – junto das quais descobriu a força do “sebastianismo popular”²⁷ – assim como o modo de vida ascético e comunitário que adoptou enquanto foi professor na Universidade de Brasília.

Foi também na parte final da sua estada no Brasil que começou a constituir-se em torno de Agostinho da Silva um grupo de discípulos, tanto brasileiros (Almir Brunetti) como, sobretudo, portugueses (António Telmo, Conceição Silva, António Quadros).

Desiludido com os destinos do Brasil após a instauração da ditadura militar, Agostinho da Silva regressou a Portugal em 1969. Para trás ficava um país com o qual tinha desenvolvido, ao longo dos anos do exílio, uma relação intensa marcada pelo fascínio e pela paixão. Para ele, o Brasil não era apenas uma feliz continuação de Portugal, mas o único lugar onde teria subsistido o verdadeiro Portugal. Por isso, em 1960, Agostinho da Silva pôde escrever que “o melhor espírito de Por-

23 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

24 Agostinho da Silva, “Um Fernando Pessoa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959]), 88-117.

25 Agostinho da Silva, “A Comédia Latina,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47]), 177-90.

26 Agostinho da Silva, “Conversação com Diótima,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944]).

27 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 412.

tugal está hoje no Brasil”²⁸ ou, como afirmaria mais tarde, “a energia construtora de Portugal passou para o Brasil”²⁹.

Em Portugal, Agostinho da Silva continuou a desenvolver a sua reflexão, com destaque para os seus escritos sobre as festas do Espírito Santo, tema sobre o qual havia começado a escrever nos anos 1950³⁰. Acolheu com expectativa o 25 de Abril e escreveu veementemente contra o desmantelamento da Reforma Agrária, tema sobre o qual havia lido no Brasil o livro de Álvaro Cunhal *A Questão Agrária em Portugal*.

A partir dos anos 1980, Agostinho da Silva – que entretanto consolidara o seu grupo de discípulos – ganhou uma projecção pública importante, designadamente como *maître à penser* da identidade nacional portuguesa. Condecorado em 1987 pelo Presidente Mário Soares – de quem, como vimos, tinha sido “explicador” –, teve um programa de televisão intitulado *Conversas Vadias* (1990) e a sua figura desfrutou por alguns anos de algum impacto mediático. Na segunda metade dos anos 1980 e no decurso dos anos 1990 foi objecto de um número considerável de entrevistas por jornalistas e estudiosos e a edição das suas obras, iniciada em 1988 pelo ICALP (o organismo estatal que antecedeu o Instituto Camões), prosseguiu nas décadas seguintes, envolvendo editoras prestigiadas com a Assírio & Alvim. Alguns dos autores próximos do “simbologismo” que publicaram sobre festas do Espírito Santo – como é o caso, por exemplo, de Manuel Breda Simões ou Manuel Gandra – foram influenciados pelas suas ideias³¹. Quando morreu, deixou um grupo

28 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 192.

29 Agostinho da Silva, “Conversas Inacabada,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984-85]), 37.

30 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87; Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

31 A designação “simbologismo” inspira-se no nome do centro de estudos – o Gabinete de Estudos de Simbologia – que em 1983 organizou o colóquio *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo* (VVAA, *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo* [Lisboa: INIC, 1986]), cujo convidado de honra foi Gilbert Durand. Entre os autores que participaram nesse colóquio contam-se justamente Manuel Breda Simões e Manuel Gandra, que continuaram posteriormente a publicar sobre o tema (ver, por exemplo, Manuel Breda Simões, *Roteiro Lexical do Culto e das Festas do Espírito Santo nos Açores* (Lisboa: ICALP, 1987); e Manuel Gandra, “Império do Divino Espírito Santo,” in *Anais do I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo*, ed. Joi Cletison Alves (Florianópolis: NEA-UFSC, 2000), 33-58.

considerável de discípulos, reunidos em torno da Associação Agostinho da Silva – que anima o *website* www.agostinhodasilva.pt – e de revistas como a *Nova Acrópole* e a *Nova Águia*. Têm sido alguns desses discípulos que têm vindo a levar a cabo a edição da sua obra completa, assegurada pela editora Âncora. Mais recentemente Miguel Real³² e António Cândido Franco³³ consagraram a Agostinho da Silva estudos biográficos: o primeiro mais centrado no seu percurso intelectual, o segundo mais ambicioso, uma vez que procura abarcar o conjunto do percurso – pessoal e intelectual – de Agostinho da Silva³⁴.

A Idade Média, o Brasil, o futuro

Da biografia escrita por Miguel Real sobre Agostinho da Silva é possível reter indicações que ajudam a caracterizar algumas linhas de força do seu pensamento. Numa primeira fase da sua vida intelectual, Agostinho da Silva teria estado muito próximo de António Sérgio e do movimento da Nova Escola. Mas tinha sido também aluno de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto e essa fase racionalista estava já contraditoriamente articulada com aquilo que Miguel Real designa de uma filosofia “orientada para a espiritualização do homem e do mundo”³⁵, que se tornou dominante no seu pensamento a partir dos anos 1940. Textos como “O Cristianismo”³⁶, “Conversação com Diótima”³⁷ e “A Co-

32 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007).

33 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015).

34 A biografia de António Cândido Franco foi objecto de uma recensão muito crítica no *Público*, da autoria de António Araújo (António Araújo, “Agostinho da Silva: Biografia Falhada,” *Público*, 19 de Fevereiro 2015: <https://www.publico.pt/2015/02/19/culturaipilon/noticia/agostinho-da-silva-biografia-falhada-1686586>). Deve ser de qualquer forma destacado que independentemente do tom hagiográfico – e frequentemente excessivo – que caracteriza a biografia, esta reúne um volume muito significativo (e inédito) de informação. Foi sobre ela que me apoiei para a redacção do breve esboço biográfico de que acabei de propor. Entre os autores que se têm debruçado sobre a obra de Agostinho da Silva, avulta também Pedro Borges, que foi designadamente o organizador da primeira e extensa colectânea da sua obra editada em 1988 pelo ICALP.

35 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 63.

36 *Idem*.

37 Agostinho da Silva, “Conversação com Diótima,” in *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944]).

média Latina”³⁸ são indicativos do gradual desenvolvimento dessa linha de força do seu pensamento.

Esta filosofia espiritualista de Agostinho da Silva, de fundo cristão, tem uma dimensão social e política que importa reter. Nela exprime-se uma espécie de anarquismo, com similitudes com as ideias de Rousseau, visível no seu elogio da criança e na sua desconfiança em relação à escola. No plano político é também marcada a sua relutância pelo poder. E no plano económico sobressai o seu anti-capitalismo naïf e arcaizante, expresso sobretudo na crítica à propriedade privada, à troca mercantil e ao próprio trabalho, considerado como fonte de alienação humana. Estes são pontos aos quais Agostinho da Silva regressou repetidamente no decurso das suas entrevistas dos anos 1980 e 1990 mas que estavam já razoavelmente consolidados nos anos 1940, traduzindo-se numa visão da sociedade perfeita baseada na

Inexistência de trabalho, considerado como expressão permanente do pecado original; inexistência de estado, de dinheiro ou de economia mercantilista, de família institucionalizada; inexistência de justiça humana, sempre parcial, de divisão entre nações, raças, classes ou castas, ou seja retorno, no futuro, à ‘idade de ouro’ ou ao paraíso primitivo³⁹.

Esta espécie de anarquismo com Deus, sendo uma visão do mundo, é também uma visão da história e do futuro de Portugal. Essa visão organiza-se em torno de uma ideologia medievalista, que, retomando a imagem da Idade Média característica do movimento romântico, a idealiza como um tempo utópico a que o triunfo do capitalismo teria posto fim⁴⁰.

38 Agostinho da Silva, “A Comédia Latina,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47]), 177-90.

39 Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 55.

40 Sobre o medievalismo em Portugal – tema ao qual regressarei posteriormente – ver Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016). Como este historiador sublinhou, a expressão medievalismo – tal como foi tematizada por Leslie J. Workman – pode ter vários sentidos. Neste artigo uso-a como aplicando-se ao “uso e representação do passado medieval depois da Idade Média”.

Esse medievalismo é muito evidente em “Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa”⁴¹. Como escreve Agostinho da Silva, “Portugal, depois do século XV, só vai ser grande naquilo em que continua a ser medieval”⁴². O projecto medieval português – interrompido com a expansão atlântica – é também caracterizado como sendo de inspiração divina, uma vez que assentaria num conjunto de “planos que Deus tinha formado para Portugal”⁴³. Três tropos principais são usados para caracterizar a utopia medieval portuguesa: no plano económico, o “comunitarismo agrário”⁴⁴; no plano político, o “direito do foral” articulado com “um governo escolhido pelas cortes ou escolhido pelo rei”⁴⁵; e, no plano religioso, uma religiosidade – em que já espreita o motivo do Espírito Santo – feita “de irmandade, de compreensão, de cooperação que se devia estender pelo universo como preparação do futuro reino de Deus”⁴⁶.

Retomadas em textos posteriores, estas ideias são também uma constante nas entrevistas que Agostinho da Silva concedeu nos anos 1980 e 1990. Numa delas, Agostinho da Silva regressa ao tema do “comunitarismo agrário e pastoril, mais tarde alargado ao mar”⁴⁷. Na mesma entrevista, é salientada a ligação da Idade Média portuguesa a formas dispersas e democráticas de organização do poder: o rei seria itinerante e dependente das cortes e dos municípios. Portugal seria então “uma federação de concelhos” coordenados por “um rei electivo”⁴⁸. Finalmente, do ponto de vista religioso, é de novo colocada a tónica na predominância de uma religiosidade assente num “comportamento e [n] um conjunto de ideias que não eram de modo nenhum tão ortodoxas

41 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

42 *Idem*, 48.

43 *Idem*, 52.

44 *Idem*, 69.

45 *Idem*, 70.

46 *Idem*, 65.

47 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 111.

48 *Idem*, 81.

como Roma desejaria”⁴⁹. A força do priscilianismo e, mais tarde, da corrente espiritual dos franciscanos seriam as melhores ilustrações dessa religiosidade medievalista portuguesa, de traços heterodoxos.

Tendo atingido o seu apogeu no reinado de D. Dinis, este Portugal medieval, espécie de sobrevivência peninsular da idade de ouro primitiva, teria entrado em declínio à medida que nos aproximamos do século XVI e do início da expansão portuguesa. A cronologia precisa do fim dessa “grande Idade Média”⁵⁰ portuguesa foi entretanto variando ao longo da obra de Agostinho da Silva. Numa entrevista tardia, Agostinho da Silva fá-lo remontar ao reinado de D. Afonso IV, quando o assassinato de Inês de Castro assinalou o triunfo da razão de estado na condução da política portuguesa. Mas antes havia sugerido datas posteriores ao início da expansão portuguesa. Em *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* por exemplo, o “sacrifício de D. Fernando”⁵¹, seria já uma traição ao espírito “intimamente franciscano”⁵² do povo⁵³. Mas teria sido sobretudo D. João II que teria traído “a nação no que ela tinha de essencial”⁵⁴. Com ele teria triunfado o capitalismo mercantil e a autoridade absoluta do rei ter-se-ia substituído à organização democrática do poder⁵⁵. Com ele teriam também triunfado as novas ideias europeias – provenientes do Renascimento italiano e do catolicismo tridentino – que Agostinho da Silva considerava como antagónicas ao projecto português. Neste ponto, o medievalismo de Agostinho da Silva – como acontece com muitos outros medievalismos⁵⁶ – toma acentos de crítica à modernidade, tal como esta triunfou no ocidente europeu a partir do século XVI⁵⁷.

49 *Idem*, 82.

50 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 50.

51 *Idem*, 46.

52 *Idem*, 45.

53 O D. Fernando a que Agostinho da Silva se refere é o chamado Infante Santo.

54 *Idem*, 47.

55 Ver também Agostinho da Silva, *Vida Conversável*, org. Henryk Siewierski (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 88-89.

56 Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016).

57 São ainda mais críticas as reflexões de Agostinho da Silva sobre o triunfo, nos países da Europa do Norte, da Contra-Reforma protestante. Ver por exemplo o que Agostinho da Silva

Foi já sob o signo dos valores mercantis e renascentistas que teve lugar a expansão portuguesa (“os Descobrimentos”, na terminologia de Agostinho da Silva), tema sobre o qual a sua posição tem algo de contraditório. Como decorre do que escreve em 1957, foram os Descobrimentos que impediram a continuação do projecto medieval. Numa das suas entrevistas, Agostinho da Silva volta a tornar esse ponto claro: os Descobrimentos

prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou a ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimentos, essa empresa estatal dos Descobrimentos e isso levou aqueles que ficaram em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora⁵⁸.

Noutros textos e entrevistas, Agostinho da Silva regressa a essa avaliação negativa. Na Índia – onde o triunfo dos valores do capitalismo mercantil teria sido mais evidente – estaria “toda a origem da ruína que vem até hoje. (...). Portugal e Espanha (...) são na mesma altura decapitados da sua Idade Média, que podia ter continuado e devia ter continuado”⁵⁹.

Mas, ao mesmo tempo que condena os Descobrimentos em nome das suas saudades da Idade Média como tempo áureo de Portugal, Agostinho da Silva não esconde o seu fascínio por esse momento da história portuguesa. Ele não é, apesar das aparências, um velho do Restelo. Logo em 1957 desabafa: “E, se Portugal não tivesse embarca-

(“Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 57-58) escreveu sobre a Europa “germânica”.

58 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 76.

59 Agostinho da Silva, “Entrevista de Agostinho da Silva ao ICALP,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 100-01.

do, quem teria embarcado!”⁶⁰, Mais tarde, antecipa mesmo o que teria acontecido caso o velho do Restelo tivesse triunfado: “Não tinha havido nada dos Descobrimentos, tinha-se ficado na terra, Portugal era, digamos assim, um ilustre desconhecido, e não tinha feito essa coisa espantosa de dar o mar pronto para o homem se servir”⁶¹. Numa outra entrevista – em que o orgulho pelos Descobrimentos fala mais alto do que as culpas que Agostinho da Silva lhes atribui no declínio do projecto medieval português – é também evidente a sua admiração pela expansão marítima portuguesa:

Com o mar a coisa correu perfeitamente. Fez-se aquilo que se podia e devia fazer: dar ao Homem a noção de Humanidade plena (...). Com os Portugueses lançou-se outra ideia de Humanidade: uma Humanidade plural de cor, plural de culturas, que ainda não se assimilou perfeitamente; ainda ninguém digeriu muito bem a descoberta que Portugal fez⁶².

Ou, num tom ainda mais entusiasta: “nunca ninguém fez no mundo o que o português fez. O que Portugal fez. Ninguém, nem grego, nem romano, nem coisa nenhuma. Foram extraordinários!”⁶³.

As formulações luso-tropicalistas que Agostinho da Silva subscreve sobre a colonização portuguesa são também reveladoras dessa outra atitude mais apreciativa dos Descobrimentos. Relativamente à Guiné defende a colonização portuguesa como “um casamento” entre o corpo e espírito portugueses e o corpo e espírito africanos: “Não foi o corpo de Portugal que ficou ali expulsando os africanos, mas casando-se com

60 Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa,” in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 34.

61 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 143.

62 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 32.

63 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 134.

o corpo africano, o qual tinha um espírito”⁶⁴. Isto é, apesar de os Descobrimentos terem posto termo à Idade Média, foi por seu intermédio que Portugal ganhou uma dimensão universal a que Agostinho da Silva não era indiferente.

Fiel ao seu ideário medievalista e fascinado pelo Brasil, foi sobretudo à colonização portuguesa do Brasil que Agostinho da Silva se revelou mais sensível. Aí não só o motivo mercantil teria sido menos forte, como teria sido mais fraca a autoridade do estado e mais longínqua a influência de Trento. Nessa medida, no Brasil teria continuado a viver o Portugal medieval que lhe servia de modelo utópico. Essa descoberta tê-la-ia feito Agostinho da Silva logo à sua chegada ao Brasil:

[Quando lá cheguei] como que dei um pulo atrás de mim próprio e fui inserir-me no século XV, por exemplo, e sentir o mesmo que sentiram os portugueses idos em direcção a África para fugirem do regime económico, social e religioso de Portugal, ou que depois se estabeleceram no Brasil. Quer dizer, o que o Brasil fez comigo, logo que lá desembarquei, foi fazer-me dar um pulo como se tivesse pisado uma mola no chão, para ir cair aí pelo século XV ou XVI.⁶⁵

Perpetuando o verdadeiro espírito português, a Idade Média ter-se-ia pois refugiado no Brasil:

Descontente com o curso estrangeirado que o país tomava, o povo recusou-se a obedecer (...) e logo que descobriu o Brasil (...) marchou para lá, indo tentar fazer uma nação sem capitalismo, sem ditadores, sem reis nem impe-

64 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 193.

65 Agostinho da Silva, *Vida Conversável*, org. Henryk Siewierski (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 100-01.

radores de Roma e o mais possível em liberdade religiosa, aquilo que não conseguiu fazer em Portugal.⁶⁶

O próprio encontro com as populações indígenas – que, segundo Agostinho da Silva, teria decorrido não sob o signo da cristianização do índio mas sob o signo da tupinização do português – favoreceu a continuidade do espírito medievalista dos colonos:

o português foi encontrar o índio que não era muito diferente, que não levava uma vida muito diferente daquilo que ele tinha nas terras do interior de Portugal, mas que não sendo muito diferente sob o aspecto económico, era muito mais livre, muito mais aberta quanto a outros aspectos⁶⁷.

Medievalista e brasilianista, o pensamento de Agostinho da Silva é também fortemente providencialista⁶⁸. O seu olhar sobre o passado era uma forma de projectar o futuro, que Agostinho da Silva acreditava que passaria pelo triunfo das ideias centrais do espírito português tal como este se configurou na Idade Média e prosseguiu no Brasil. Centrado no tropo do V Império – um Império universal por vir que competiria a Portugal instaurar –, o providencialismo de Agostinho da Silva situa-se assumidamente na continuidade das ideias de três figuras centrais da história e da cultura portuguesas a que ele regressa repetidamente nos seus textos e entrevistas: o Camões da “Ilha dos Amores” (*Lusíadas*), o Pe. António Vieira da *História do Futuro* e Fernando Pessoa dos escritos sobre o V Império. Mas tem algumas particularidades. Uma delas é justamente o seu carácter circular: a utopia de um Império por vir assume a forma de um “regresso ao passado”. A outra particu-

⁶⁶ *Idem*, 91-92.

⁶⁷ *Idem*, 95.

⁶⁸ Sobre o providencialismo em Agostinho da Silva, ver Miguel Real, *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (Lisboa: Quidnovi, 2007), 69-88.

laridade – a mais importante – tem a ver com o papel da “religião do Espírito Santo”⁶⁹ na imaginação desse Império por vir.

Antes porém de abordar os contornos que a “religião do Espírito Santo” toma em Agostinho da Silva é importante sublinhar alguns aspectos relacionados com as grandes linhas de força do seu pensamento. Nelas ecoam formas de tematização da identidade nacional portuguesa com créditos firmados na cena intelectual portuguesa. É o que sucede – como acabámos de ver – com o providencialismo, em relação ao qual vale a pena sublinhar a importância da influência de Fernando Pessoa, ao qual Agostinho da Silva consagrou *Um Fernando Pessoa*, um dos seus mais importantes escritos dos anos 1950.

Passa-se o mesmo com o seu medievalismo. Como mostra a pesquisa recente de Pedro Martins⁷⁰, o medievalismo em Portugal remonta a Alexandre Herculano, mas reencontra-se num conjunto de autores que escreverão ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX. Entre eles contam-se, por exemplo, Teófilo Braga, Antero de Quental, António Sardinha e Jaime Cortesão.

São justamente as influências de alguns desses autores que podemos encontrar em Agostinho da Silva. Assim, a ideia da Idade Média como época áurea de Portugal remonta a Herculano, que via com desconfiança os Descobrimentos e colocava no reinado de D. João II o fim dessa idade de ouro. É também em Herculano que está o elogio dos concelhos. Alguns destes temas reencontram-se ainda, segundo Pedro Martins, no integralismo lusitano, onde a condenação da modernidade – tal como em Agostinho da Silva – é particularmente vincada. Talvez não haja – como sugeriu Cândido Franco⁷¹ – influência directa dos autores integralistas em Agostinho da Silva, mas há de qualquer forma convergência em relação ao modo como é pensada – em contraponto à modernidade – a Idade Média.

69 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 195.

70 Martins, Pedro. “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947).” Tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016.

71 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015), 84-85.

Entretanto, de todos estes autores aquele que pesou mais no desenvolvimento do pensamento de Agostinho da Silva foi Jaime Cortesão, que, como ele, estava exilado no Brasil.⁷² Essa influência foi particularmente importante no tocante à tematização das festas do Espírito Santo. Mas abrangeu outros aspectos mais gerais da reflexão de Cortesão. Entre eles encontra-se a leitura popular e democrática que Cortesão propôs da Idade Média⁷³. Ou a posição, também ela algo salomónica, de Jaime Cortesão em relação aos Descobrimentos⁷⁴. Ou ainda a ideia do Brasil como a continuação feliz de um Portugal entretanto decaído⁷⁵.

Influenciado por estas correntes de pensamento, o pensamento de Agostinho da Silva não deixa entretanto se propor uma síntese original marcada em plano de relevo pela fusão do motivo medievalista com o motivo providencialista. Mais literalmente do que em outros autores, a Idade Média portuguesa não pertence apenas ao passado mas é o projecto do futuro. Mais do que um historiador – como Alexandreerculano ou Jaime Cortesão –, Agostinho da Silva assume-se como um profeta – como o Padre António Vieira ou Fernando Pessoa.

Religião do Espírito Santo e identidade nacional portuguesa

É neste ponto que entram as festas do Espírito Santo, que Agostinho da Silva só terá conhecido no Brasil, muito provavelmente em Santa Catarina⁷⁶.

A cronologia da sua bibliografia sobre as festas organiza-se em torno de três grandes momentos. Num primeiro momento, avultam os ensaios *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*⁷⁷ e *Considerando*

⁷² Agostinho da Silva viveu maritalmente com Judite Cortesão, filha de Jaime Cortesão entre 1945 e 1959 (ver *idem*).

⁷³ Pedro Martins, “History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)” (tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016), 251-52.

⁷⁴ *Idem*, 258-59.

⁷⁵ Elisa Travessa, *Jaime Cortesão, Política, História e Cidadania* (Porto: Edições ASA, 2004), 238-39.

⁷⁶ Ver a este respeito a parte final do ensaio “Um Fernando Pessoa”, Agostinho da Silva, in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959]), 88-117.

⁷⁷ Agostinho da Silva, “Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa”, *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957]), 25-87.

o *Quinto Império*⁷⁸. Este último, em particular, assinala a formulação inicial de ideias que serão depois constantemente retomadas na reflexão de Agostinho da Silva sobre as festas. Um segundo momento – que se inicia no final dos anos 1960 e se estende até aos anos 1980 – é constituído por um conjunto de ensaios centrados especificamente nas festas⁷⁹. Finalmente, um terceiro momento coincide com a publicação das entrevistas dadas por Agostinho da Silva no decurso dos anos 1980 e 1990. Embora essas entrevistas cubram vários temas, as festas do Espírito Santo ocupam nelas um lugar de relevo.

Ao longo destes sucessivos momentos, os argumentos de Agostinho da Silva revelam uma grande constância. O primeiro ponto que neles avulta liga-se ao medievalismo e sublinha as origens medievais do culto. Agostinho da Silva defende a simultânea ligação das festas à acção da rainha Santa Isabel e à acção dos franciscanos espirituais, influenciados pelas profecias de Joachim de Fiore sobre a próxima chegada de uma Idade do Espírito Santo⁸⁰. As festas aparecem assim ligadas àquele que teria sido um dos momentos áureos desse Portugal medieval que ele tanto apreciava: o reinado de D. Dinis.

Ligando a origem das festas à rainha Santa Isabel e aos franciscanos espirituais – aos quais acrescenta os templários e a Ordem de Cristo –, Agostinho da Silva foi directamente influenciado pelas ideias de Jaime Cortesão. Foi, porém, mais longe do que ele. Por um lado, propôs uma leitura das festas enquanto expressão por excelência de alguns dos traços centrais do Portugal medieval que tanto idealizava. As festas seriam o reflexo de uma religiosidade *sui generis*, que em diversos

78 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

79 Ver Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 321-35; Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 567-73; Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 743-51; Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1985]), 753-58.

80 Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 321-35.

pontos se afastava do catolicismo romano. Deixando de lado o culto do previsível – o Pai e o Filho – centravam-se no culto do imprevisível – o Espírito Santo –, que Agostinho da Silva associa à heteronímia pessoana. Seria também pronunciado o seu ecumenismo, que, nas suas entrevistas, Agostinho da Silva aproxima da filosofia zen⁸¹.

Por outro lado, Agostinho da Silva defendeu que a própria composição ritual das festas seria a expressão de uma concepção do mundo por vir, a que repetidamente irá regressar nos seus escritos. É neste ponto que se fazem mais marcadas as diferenças entre Agostinho da Silva e Jaime Cortesão. Ao medievalismo de Cortesão, Agostinho da Silva acrescenta o seu próprio providencialismo. As festas seriam para ele não apenas uma realidade histórica (ou etnográfica) mas uma espécie de *enactment* do Império por vir.

De facto, na composição das festas avultariam – segundo Agostinho da Silva – três traços principais: a coroação do imperador menino; o bodo; a libertação de presos por ocasião das festas. Associada a cada uma destas sequências-chave, estariam subjacentes três grandes ideias que Agostinho da Silva enuncia de forma exemplar em 1984:

Em síntese, o que o povo diz no seu mais espontâneo e autêntico Culto é que devem as crianças governar o mundo, como afinal defendia Cristo; que deve o que se consome de básico ser abundante e gratuito, como nas Bodas de que fala o Evangelho, multiplicando-se o Pão; que se devem abolir as prisões, como ordena o “Não Julgueis”⁸².

Retomadas noutras entrevistas dos anos 1980 e 1990, estas ideias vinham de trás. Se estão ainda ausentes de *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa*, surgem em plano de relevo em *Considerando o*

81 Ver por exemplo Agostinho da Silva, “Entrevista a Tereza Sá Nogueira” (Lisboa: ICALP, 1988 [1975]), 28.

82 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 744.

*Quinto Império*⁸³ e são centrais no primeiro escrito que, em 1967, Agostinho da Silva consagrou explicitamente às festas do Espírito Santo. Aí, tendo como referência não tanto as festas do Espírito Santo existentes no terreno mas o Império do Espírito Santo que as festas anunciam, o autor escreve:

Marca-se o início desse Império com a libertação dos presos e com um banquete aos pobres; no reino novo que começa (...) não haverá mais homens privados de sua liberdade e não haverá mais homens submetidos a todas as limitações da miséria (...). A tudo se junta, quando o imperador é uma criança, um outro simbolismo (...) [em que se proclama] que desse momento para diante não é o trabalho que valerá mais no mundo, mas sim o jogo; não é o cálculo que levará a palma, mas sim a fantasia; não é a chamada realidade que manietará o sonho, mas sim o sonho que subjugará o real⁸⁴.

A articulação desta interpretação das festas com alguns dos aspectos centrais do pensamento de Agostinho da Silva é clara. O tema do imperador menino liga-se ao seu elogio da criança como “modelo de vida”⁸⁵ para o homem adulto, contra os espartilhos impostos pela pedagogia oficial, pela escola e pela sociedade. Na abundância do bodo ecoa o seu comunitarismo anti-capitalista. Quanto à libertação dos presos, teria por base a “intuição de que a maior parte dos crimes vem não do criminoso mas do ambiente em que cresce e vive”⁸⁶.

83 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 191-200.

84 Agostinho da Silva, “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I (Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967]), 329.

85 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 196.

86 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 570.

Assim definida, “esta religião do Espírito Santo (...) representa o essencial da (...) visão religiosa”⁸⁷ dos portugueses. Esta, tendo conhecido o seu momento áureo na Idade Média, teria depois entrado em declínio, particularmente em Portugal continental, para se manter entretanto intacta nos lugares onde o espírito medieval português se teria perpetuado, com destaque, mais uma vez, para o Brasil. Agostinho da Silva refere também os Açores, mas sobre estes é mais indecisa a sua posição, ora escrevendo que o culto açoriano ao Espírito Santo se refugiou lá “batido pela ortodoxia católica do século XVI”⁸⁸, ora considerando que ele estaria já transformado em “folclore”⁸⁹.

Vindas da “idade de ouro” medieval, as festas do Espírito Santo – que Agostinho da Silva liga à Ilha dos Amores dos *Lusíadas* e ao V Império de Vieira e Pessoa – conservariam entretanto a sua actualidade: “Este Quinto Império de que falamos, o Império do Espírito Santo, a que iam os portugueses do século XV” é o mesmo “a que podem, quando quiserem, ir os portugueses de hoje, o que significa os que hoje no Mundo falam e sentem português”⁹⁰. A utopia manter-se-ia intacta e o que o providencialismo de Agostinho da Silva anuncia é a urgência de lá chegar, instaurando em tempo em que o ócio substituiria o trabalho, a filosofia da economia se basearia na partilha e não no ganho, a natureza humana recuperaria a imaginação e a alegria da criança, “a sua capacidade de perguntar”⁹¹, e a sociedade se libertaria das peias da autoridade. Como ele escreve, “o que importou no culto do Espírito Santo ao povo português é o projecto de futuro que ali vem”⁹². Ou, numa outra formulação, “a coisa mais vasta e profunda que houve em

87 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 195.

88 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges, (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 568.

89 Agostinho da Silva, “Agostinho, Ensine-nos,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 117.

90 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 197.

91 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 47.

92 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 94.

Portugal quanto a uma ideia de futuro a ser instaurado é exactamente essa do Império do Espírito Santo⁹³. Ou ainda: “o ideal português fundamental é pôr essa história do menino mandar, de a vida ser gratuita e de não haver crime no mundo”⁹⁴.

Portugal: nação e império

O que vale a pena sublinhar nesta interpretação agostiniana – simultaneamente medievalista e profética – das festas do Espírito Santo é o lugar que Portugal nela ocupa. A Idade Média das festas é portuguesa como é portuguesa a missão de resgatar na actualidade a profecia joaquimita de uma próxima Idade do Espírito Santo. Mas o Portugal de que Agostinho da Silva fala nos dois casos, sendo o mesmo, é também diferente. O primeiro é o Portugal de antes dos Descobrimentos. O segundo é o Portugal do futuro. Nos anos 1960, os contornos deste último são ainda formulados de forma vaga. Mas Portugal integra já, não apenas “os portugueses (...) mas os que hoje no Mundo falam e sentem português”⁹⁵. Foi sobretudo nas entrevistas dos anos 1990 que este vínculo entre utopia e lusofonia – mediada pelo Espírito Santo – se tornou mais claro:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. (...) Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa⁹⁶.

Ou, numa outra entrevista: “Acho que tudo isso que fala português, ou está interessado na linha de procedimento portuguesa, é português”⁹⁷.

93 *Idem*, 98.

94 *Idem*, 103.

95 Agostinho da Silva, “Considerando o Quinto Império,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1960]), 197.

96 Agostinho da Silva, “Com Agostinho da Silva à Procura do Futuro de Portugal,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1986]), 127.

97 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 119.

Embora Agostinho da Silva enfatize o ideário universalista das festas – ou o seu “ecumenismo”⁹⁸ –, é a partir de uma abordagem focada em Portugal e no “mundo que o português criou” – para citar o título de um livro conhecido de Gilberto Freyre⁹⁹ – que ele tematiza a “religião do Espírito Santo”. Se a humanidade quiser regressar à “idade de ouro”, são Portugal – e a lusofonia – que têm o “mapa do tesouro”. Nesse sentido, o que Agostinho da Silva propõe é uma leitura das festas do Espírito Santo encostada à “preocupação obsessiva”¹⁰⁰ das elites do século XIX e XX com a identidade nacional portuguesa.

Nessa tematização das festas do Espírito Santo avultam alguns tópicos principais. Desde logo, deve ser ressaltado o peso que nela ocupa a cultura popular. Quando Agostinho da Silva fala das festas em Portugal e noutros contextos lusófonos (com destaque para o Brasil), do que ele está a falar é sempre do povo, por quem não esconde a sua admiração: “Gosto do povo tal como ele é”¹⁰¹, começa por confessar no início de uma das suas mais extensas entrevistas. Esse povo, “os anal-fabetos (...) são os únicos que ainda conservam a cultura portuguesa, sobretudo aqueles que resistem de pés e mãos a ler”¹⁰². As festas do Espírito Santo seriam justamente uma das mais importantes criações do povo: são “um culto popular”, o “mais autêntico e espontâneo culto” do povo¹⁰³. Este teria posto de lado “a parte teológica” que “ficou com a Igreja (...) a ortodoxia com seus guardas; sem a ferir tomou o povo para si o outro aspecto [profético]” do Espírito Santo¹⁰⁴. Agostinho da Silva não é, obviamente, um etnógrafo. Nos seus escritos, é mesmo notória a ausência de etnografias concretas de festas precisas e a base empírica

98 Paulo Borges, *Tempo de ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva* (Lisboa: Âncora Editora, 2006).

99 Freyre, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.

100 Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978), 89.

101 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 16.

102 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 45.

103 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984]), 744.

104 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 569.

para a sua teoria é por isso precária. Mas não deixa de se comportar como se fosse um etnógrafo, no sentido em que é a partir do primado de um aspecto da cultura popular – as festas do Espírito Santo – que tematiza a identidade nacional portuguesa¹⁰⁵.

Deve ser também sublinhada a dimensão simultaneamente “rectangular” e imperial (ou pós-imperial) dessa sua tematização da identidade nacional, isto é, a maneira como ela articula o povo do pequeno Portugal rural da cultura popular com um povo que é “a mesma gente que fez os Descobrimentos. A mesma gente que andou conquistando Impérios. A mesma gente capaz de, para o futuro, renovar um feito desses, fazer algo de semelhante”¹⁰⁶. Embora com fortes amarras rurais, o Portugal que é tematizado por intermédio das festas do Espírito Santo é o Portugal do império. A expansão do império é a expansão das festas do Espírito Santo, que fez do Brasil um novo Portugal onde estas se mantêm fiéis ao seu projecto. As próprias festas são a expressão do projecto imperial português, como projecto de conquista e transformação espiritual do mundo. E no presente, seria também a partir da lusofonia – como espécie de avatar recente do império entretanto perdido – que seria possível resgatar as virtualidades proféticas do culto do Espírito Santo.

Até aqui estamos perante um conjunto de *templates* conhecidos. De facto, a correlação entre cultura popular e identidade nacional é um dos aspectos mais salientes do pensamento das elites portuguesas sobre o país ao longo do período de um século que medeia entre 1870 e 1970. Essa correlação – característica do modelo “etno-genealógico” de nação¹⁰⁷ –, sendo particularmente significativa entre etnógrafos e antropólogos reencontra-se em autores provenientes de outros horizontes disciplinares ou, mais genericamente, das artes e das letras¹⁰⁸. Nessas tematizações etno-genealógicas da cultura popular foi também frequen-

105 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

106 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 16.

107 Anthony D. Smith, *National Identity* (Hardsmondsworth: Penguin Books, 1991).

108 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

te a navegação entre o pequeno Portugal rural da cultura popular e o grande Portugal do império. No campo específico da antropologia portuguesa, por exemplo, Teófilo Braga, Adolfo Coelho ou Jorge Dias são alguns dos autores onde essa navegação pode ser encontrada de modo mais claro¹⁰⁹.

Os termos da co-optação etno-genealógica das festas em Agostinho da Silva remetem igualmente para *templates* muito correntes na tematização da cultura popular. Essa co-optação assenta num duplo trabalho de apagamento e selecção. A selecção escolhe, na composição complexa e diversa que as festas apresentam, aqueles elementos que permitem a Agostinho da Silva desenvolver o seu argumento identitário: a coroação do menino imperador, o banquete, a libertação dos presos. É assim reconstituído uma espécie de arquétipo da festa cuja natureza construída deve ser sublinhada. Isso é particularmente evidente no caso da libertação dos presos: uma das poucas festas em que ocorria a libertação de presos era uma festa do Divino da Bahia, mas na esmagadora maioria das centenas de festas etnograficamente documentadas não é possível encontrar esse motivo. O modo como esse arquétipo não tem em conta a diversidade dos personagens da coroação – que, para além de crianças, pode incidir sobre adolescentes ou adultos – deve ser também retido. A redução da componente alimentar das festas ao banquete comunitário, por fim, faz-se com o sacrifício de modalidades muito complexas de circulação do alimento baseadas nos princípios da reciprocidade¹¹⁰.

Simultaneamente a mecanismos de selecção, a teoria de Agostinho da Silva sobre as festas opera a partir de mecanismos de apagamento. A dimensão religiosa “real” das festas do Espírito Santo, designadamente a maneira como generalizadamente as festas resultam de devoções e promessas mais “terrenas” do que a crença num Império por vir – de resto, ausente das “teorias indígenas” – é posta de lado. É igualmente posto de lado o papel das festas na construção de sociabilidades que não podem ser reconduzidas ao modelo do banquete comunitário. Ou o

109 *Idem*.

110 Ver, por exemplo, João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994).

seu papel como marcadores de identidade de grupos e colectivos¹¹¹. De resto – como sublinhei antes –, a sustentação etnográfica não é uma das preocupações principais de Agostinho da Silva, que nunca fala de festas precisas nem remete para bibliografia secundária. Embora próximo – até em termos pessoais – da antropologia, Agostinho da Silva é mais um ensaísta, o que lhe permite proceder muito mais livremente a esse duplo trabalho de selecção e apagamento.

Um outro *template* presente na teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva assenta numa interpretação “culturalista” das festas do Espírito Santo, por intermédio da qual se tenta aceder ao que seria único na psicologia étnica portuguesa. Esse dispositivo metonímico – em que a parte permite entrever o todo – faz com que, para Agostinho da Silva, as festas do Espírito Santo sejam mais do que a vista alcança: nelas exprimir-se-ia a alma popular, o verdadeiro espírito português, tal como este se teria configurado na época de apogeu de Portugal – a Idade Média – e tal como este teria continuado no Brasil. As festas fazem parte de um conjunto, em que estão também o comunitarismo e uma concepção democrática do poder, que definiria a especificidade do que é ser “português”. Nelas exprimir-se-ia também uma concepção religiosa do mundo baseada no culto do imprevisível e do paradoxal, que seria um reflexo do “modo de ser português”. Este argumento ganha por vezes contornos surpreendentes como quando é estabelecida uma ligação entre a imprevisibilidade do Espírito Santo e a capatazia e o biscate como características étnicas portuguesas:

Entende-se muito bem que o português tivesse uma paixão, não pelo previsível Pai ou pelo previsível Filho, mas por aquela coisa, aquela pomba errante que vai para onde quer, como ele português, o que lhe dá a possibilidade de

111 Sobre estas dimensões das festas, ver João Leal, *As Festas do Espírito Santo nos Açores. Um Estudo de Antropologia Social* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994); João Leal, *O Culto do Divino. Migrações e Transformações* (Lisboa: Edições 70, 2017). Mas em toda a extensa bibliografia sobre as festas – particularmente no Brasil (*Idem*, 38-48) estas dimensões das festas têm sido repetidamente sublinhadas.

fazer uso das suas grandes qualidades, na prática no quotidiano; por um lado a capacidade da capatazia (...). [Por outro lado] a capacidade de ir ao biscate (...) Então isso faz do Espírito Santo o padroeiro do capataz e do biscate. Exatamente a mesma coisa, não é? A imprevisibilidade¹¹².

Finalmente nas festas inscrever-se-ia uma “filosofia do concreto” sobre a criança, a vida económica, a justiça dos homens e dos deuses que, pese embora a sua vocação universalista, seria também especificamente portuguesa.

Recorrendo a estes dispositivos interpretativos, a reflexão de Agostinho da Silva pisa mais uma vez terrenos conhecidos. Os mecanismos de selecção e apagamento são tão recorrentes no trabalho de objectificação da cultura popular portuguesa como é constante a sua tentativa de ler nela os traços psicológicos da alma nacional¹¹³. O que é diferente em Agostinho da Silva é, em primeiro lugar, a capacidade de projectar para o futuro esse vínculo entre as festas do Espírito Santo e a identidade nacional. E é, em segundo lugar, o providencialismo que caracteriza esse vínculo. As festas do Espírito Santo não são apenas as ruínas vivas do passado medieval da nação, são o elemento a partir da qual o futuro da nação pós-imperial portuguesa e o seu papel redentor universal pode ser pensado.

Neste ponto, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode ser vista – nos termos de Anthony Smith – como um mito de eleição étnica. Segundo Smith, os mitos de eleição étnica baseiam-se não só na ideia que os membros de uma determinada comunidade étnica – ou nação – “formam uma única superfamília” mas também na ideia de que

a sua comunidade histórica é única, que possuem aquilo que Max Weber designou de ‘valores culturais insubstituíveis’,

112 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 39-40.

113 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

que a sua herança deve ser defendida contra a corrupção interna e contra o controlo externo, que a comunidade tem *o dever sagrado de estender a sua cultura e os seus valores para outros povos*’¹¹⁴.

Estes mitos de eleição étnica – de contornos irredentistas¹¹⁵ – são parte integrante do pensamento nacional de muitas elites das etnias pré-modernas e das nações modernas, como mostraram Smith¹¹⁶ e Liah Greenfeld¹¹⁷. No caso português, eles possuem uma longa história e têm a sua expressão mais conhecida no sebastianismo: uma corrente de pensamento que se irá enfraquecer no decurso dos séculos XVIII e XIX passando gradualmente para as margens do pensamento nacionalista português. É a essa linhagem de mitos portugueses de eleição étnica que Agostinho da Silva dá continuidade. Nesse sentido, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode ser encarada como um avatar tardio do sebastianismo. Um sebastianismo sem D. Sebastião. Mas um sebastianismo, mesmo assim. Uma espécie de messianismo erudito, no qual ecoa o fascínio de Agostinho da Silva pelo sebastianismo popular que encontrou no Brasil. Ou – se se preferir – um sobressalto último do providencialismo num quadro em que, tendo acabado o império, existe a esperança que os Impérios (do Espírito Santo) o possam trazer de volta. Como Agostinho da Silva escreveu, o Império do Espírito Santo “é o único digno de ser o Quinto de Vieira e de Pessoa, o único capaz de esquecer de vez D. Sebastião”¹¹⁸.

As audiências da profecia

Como vimos, Agostinho da Silva teve um considerável êxito mediático e intelectual no decurso dos anos 1980 e 1990, referenciado por exemplo

114 Anthony D. Smith, *National Identity* (Hardsmondworth: Penguin Books, 1991), 130; os itálicos são meus).

115 Joep Leersen, *National Thought in Europe. A Cultural History* (Amesterdão: Amsterdam University Press, 2006), 173-75.

116 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

117 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

118 Agostinho da Silva, “Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1984], 749.

por Cândido Franco¹¹⁹, ou, de uma forma mas tangencial, por António Araújo¹²⁰. Não temos, contudo, os meios para saber se esse êxito se deve à atracção pela teoria do Espírito Santo em si, se ao fascínio pelo fundo religioso, anarquista e anticapitalista das suas ideias, se à sua tentativa de produzir uma reflexão sobre a identidade nacional portuguesa em consonância com os novos tempos que então se viviam.

Esta última hipótese é verosímil. O apogeu de Agostinho da Silva deu-se no quadro de uma “pico” de narrativas identitárias que procuraram responder a uma das mais radicais transformações recentes que o país conheceu: o fim do império e a integração na União Europeia. O êxito de diversos autores que partilhavam esta inquietação identitária deveu-se em grande medida a esta conjuntura. Foi esse o caso de Eduardo Lourenço, que, de uma forma mais persistente, pensou essa dupla transformação de Portugal¹²¹. Foi também esse o caso de Boaventura Sousa Santos e do êxito dos ensaios sobre a identidade nacional portuguesa publicados em *Pela Mão da Alice*¹²². Provavelmente, o sucesso de Agostinho da Silva deve-se também a essa conjuntura e à maneira como na sua reflexão cristalizaram alguns tópicos sintonizados com processos mais vastos de reformatação da geopolítica identitária portuguesa.

Como vimos, Agostinho da Silva era um adepto incondicional da lusofonia como avatar pós-colonial do império perdido. Por aí, como todos os neo-luso-tropicalistas, deu também o seu contributo para que o luto pelo império real pudesse dar lugar ao sonho da afirmação de um pós-império imaginado. Simultaneamente – numa fase em que a

119 António Cândido Franco, *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva* (Lisboa: Quetzal, 2015).

120 António Araújo, *Da Esquerda à Direita. Cultura e Sociedade em Portugal, dos Anos 80 à Actualidade* (Porto Salvo: Saída de Emergência, 2016), 34.

121 Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978); Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade* (Lisboa: Gradiva, 1999).

122 Boaventura Sousa Santos, “Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal,” in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade* (Porto: Afrontamento, 1994 [1991]), 49-76; Boaventura Sousa Santos, “Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira,” in *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade* (Porto: Afrontamento, 1994 [1993]), 119-37.

adesão de Portugal à União Europeia suscitava interrogações –, era um europeísta relutante. Por um lado, não escondia as suas reticências em relação à Europa, cujas ideias não só teriam posto termo ao Portugal medieval que tanto admirava como se opunham quase termo a termo à caracterização que fazia do espírito português: comunitário, livre, imprevisível, capaz de uma coisa e do seu contrário.

Neste ponto, a sua posição tem muito em comum com os sentimentos de “ressentimento” que Liah Greenfeld¹²³ descreveu a propósito da intelectualidade nacionalista russa e do modo como esta pensava a distância entre a Rússia e o Ocidente. Segundo Greenfeld, duas reacções a essa distância eram possíveis: “vergonha e negação. A vergonha era uma reacção rara: dado o facto de se tratar de um sentimento singularmente desagradável, era difícil sustentá-lo por um longo período de tempo. (...) A reacção usual era (...) a negação”¹²⁴. Um das formas que esta tomou foi o de “apresentar a igualdade [em relação ao Ocidente] como indesejável e o Ocidente, por uma razão ou por outra, como um modelo desadequado”¹²⁵.

Foi também esse o caminho de Agostinho da Silva: embora triunfantes, os valores da Europa desenvolvida não só não seriam adequados para Portugal como seriam inferiores à visão portuguesa do mundo. Posto isto, a adesão de Portugal à União Europeia ofereceria uma oportunidade única ao providencialismo português: só – ou em conjunto com a Espanha – talvez “possamos levar à Europa alguma coisa que, segundo parece, lhes está a fazer muita falta”¹²⁶. Essa “alguma coisa”, tinha Agostinho da Silva escrito antes, era uma “forma de vivência” assente na capacidade de ser “sinceramente todas as coisas”¹²⁷. Noutra entrevista, a mesma ideia era apresentada de outra forma: “a Penín-

123 Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

124 *Idem*, 230.

125 *Idem*, 232.

126 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 19.

127 *Idem*.

sula (...) vai dizer à Europa como é que ela tem que se humanizar”¹²⁸, contrapondo ao “possível” dos alemães o “impossível” dos portugueses¹²⁹ ou à “eficiência” europeia a “nossa” humanidade¹³⁰. Eventualmente conjugadas com uma caracterização positiva do português como capataz e biscateiro, estes temas podem ter ecoado positivamente nas discussões e angústias identitárias da época. Por aí se poderia explicar uma parte do êxito intelectual e mediático de Agostinho da Silva

Quanto ao lugar que a teoria do Espírito Santo ocupa no sucesso de Agostinho da Silva, esse é mais incerto. Se adoptarmos o ponto de vista das pessoas que estão perto das festas, ele é limitado. Fora do círculo dos seus discípulos, entre os estudiosos que trabalham sobre as festas do Espírito Santo, as ideias de Agostinho da Silva tiveram e têm alguma circulação. Mas o seu efeito prático traduziu-se sobretudo no fortalecimento da narrativa joaquimita – que Agostinho da Silva foi buscar a Jaime Cortesão – como narrativa sobre as origens das festas do Espírito Santo. Quanto ao providencialismo, aparece mais raramente e quando aparece é um providencialismo sem Portugal (ou sem lusofonia). Já entre as pessoas que fazem a festa e/ou para quem as festas são feitas, a circulação destas ideias é praticamente inexistente. Agostinho da Silva teria provavelmente resposta para isso: o povo do Espírito Santo – um pouco na linha do que Sérgio Buarque de Holanda escreveu sobre os colonizadores portugueses em *Visões do Paraíso*¹³¹ – seria um “povo sobretudo prático, com sonhos, mas sem abstractas estruturas de ideias”¹³².

Seja como for, entre as festas do Espírito Santo de Agostinho da Silva e as do “povo”, parece haver uma relação de ignorância mútua. Neste sentido, a teoria do Espírito Santo de Agostinho da Silva pode

128 *Idem*, 41.

129 Antónia Sousa, ed., *Diálogos com Agostinho da Silva* (Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006), 140.

130 Agostinho da Silva, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos* (Lisboa: Assírio e Alvim, 1994), 42.

131 Holanda, Sérgio Buarque. *Visões do Paraíso. Os Motivos Edénicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1959.

132 Agostinho da Silva, “O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas,” in *Dispersos*, org. Paulo Borges (Lisboa: ICALP, 1988 [1972]), 568-69.

ser encarada como uma narrativa identitária que mostra os limites do trabalho de tematização da identidade nacional. Nesse aspecto, mais uma vez, Agostinho da Silva não está sozinho. A história da construção das narrativas e dos símbolos da identidade nacional, a par de muitos sucessos, é também uma história de artefactos de memória cuja capacidade de convencimento foi limitada. No campo estrito da antropologia portuguesa – que conheço melhor –, foi isso que sucedeu com as teses de Leite de Vasconcelos sobre o fundo lusitano da cultura popular portuguesa. E foi também esse o destino das teses de Jorge Dias sobre a origem sueva dos espigueiros do Noroeste português¹³³. Embora tivessem tudo para se constituir em narrativas sedutoras, a sua capacidade de convencimento revelou-se bastante limitada. O mesmo se passa – creio eu – com a narrativa agostiniana sobre as origens e significados das festas do Espírito Santo.

133 João Leal, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional* (Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000).

REFERÊNCIAS

- Araújo, António. “Agostinho da Silva: Biografia Falhada.” *Público*, 19 de Fevereiro, 2015. <https://www.publico.pt/2015/02/19/culturaipsilon/noticia/agostinho-da-silva-biografia-falhada-1686586>
- Araújo, António. *Da Esquerda à Direita. Cultura e Sociedade em Portugal, dos Anos 80 à Actualidade*. Porto Salvo: Saída de Emergência, 2016.
- Borges, Paulo. *Tempo de ser Deus. A Espiritualidade Ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa; Âncora Editora, 2006.
- Braga, Teófilo. *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. II. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1986 [1885].
- Brandão, Fr. Francisco, *Sexta Parte da Monarchia Lusitana: Que contem a Historia dos Ultimos Vinte & Tres Annos Del Rey Dom Dinis*. Lisboa: João da Costa, 1672.
- Coelho, Adolfo. *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal (Obra Etnográfica, Vol. I)*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1993 [1880].
- Cortesão, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.
- Cortesão, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. VI. Lisboa: INCM-Alêtheia, 2016.
- Cunha, D. Rodrigo. *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, vol. I. Lisboa, 1642.
- Esperança, Fr. Manoel da. *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. I. Lisboa, 1656.
- Fernandes, Pe. Manoel. *Alma Instruída na Doutrina e Vida Christã*, vol. II. Lisboa, 1690.
- Franco, António Cândido. *O Estranhíssimo Colosso. Uma Biografia de Agostinho da Silva*, Lisboa: Quetzal, 2015.
- Freyre, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Lisboa: Livros do Brasil, 1940.
- Gandra, Manuel. “Império do Divino Espírito Santo.” In *Anais do I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo*, editado por Joi Cletison Alves, 33-58. Florianópolis: NEA-UFSC, 2000.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- Holanda, Sérgio Buarque. *Visões do Paraíso. Os Motivos Edénicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1959.
- Lacerda, D. Fernando Correia de. *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização e Transladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal*. Lisboa: João Galvão, 1680.
- Leal, João. *As Festas do Espírito Santo nos Açores, Um Estudo de Antropologia Social*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1994.
- Leal, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 2000.
- Leal, João. “The Hidden Empire. Peasants, Nation Building and the Empire in Portuguese Anthropology.” In *Recasting Culture and Space in Iberian Contexts*, editado por Shawn Parkhurst e Sharon Roseman, 35-53. Nova Iorque: SUNY Press, 2008.
- Leal, João. *O Culto do Divino. Migrações e Transformações*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- Leersen, Joep, *National Thought in Europe. A Cultural History*. Amesterdão: Amsterdam University Press, 2006.

Lourenço, Eduardo. *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978.

Lourenço, Eduardo. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 1999.

Michael Löwy e Robert Sayre. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham, Londres: Duke University Press, 2001.

Martins, Pedro. "History, Nation and Politics: the Middle Ages in Modern Portugal (1890-1947)." Tese de doutoramento, FCSH-UNL, 2016.

Real, Miguel. *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa*. Lisboa: Quidnovi, 2007.

Santos, Boaventura Sousa. "Onze Teses por Ocasão de mais uma Descoberta de Portugal." In *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 49-76. Porto: Afrontamento, 1994 [1991].

Santos, Boaventura Sousa. "Modernidade, Identidade e Cultura de Fronteira." In *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, 119-37. Porto: Afrontamento, 1994 [1993].

Silva, Agostinho da. "A Comédia Latina." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 177-190. Lisboa: ICALP, 1988 [1946-47].

Silva, Agostinho da. "Considerando o Quinto Império." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 191-200. Lisboa: ICALP, 1988 [1960].

Silva, Agostinho da. "O Espírito Santo nas Ilhas Atlânticas." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 567-73. Lisboa: ICALP, 1988 [1972].

Silva, Agostinho da. "Entrevista a Tereza Sá Nogueira." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 753-58. Lisboa: ICALP, 1988 [1975].

Silva, Agostinho da. "Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 743-51. Lisboa: ICALP, 1988 [1984].

Silva, Agostinho da. "Conversas Inacabada." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 31-44. Lisboa: ICALP, 1988 [1984-1985].

Silva, Agostinho da. "Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 753-58. Lisboa: ICALP, 1988 [1985].

Silva, Agostinho da. "Entrevista de Agostinho da Silva ao ICALP." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 81-108. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. "Agostinho Ensine-nos." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 109-19. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. "Com Agostinho da Silva à Procura do Futuro de Portugal." In *Dispersos*, apresentação e organização de Paulo Borges, 125-32. Lisboa: ICALP, 1988 [1986].

Silva, Agostinho da. *Ir à Índia sem Abandonar Portugal. Considerações. Outros Textos*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1994.

Silva, Agostinho da. *Vida Conversável*. Organização e prefácio de Henryk Siewierski. Lisboa: Assírio e Alvim, 1994.

Silva, Agostinho da. "O Cristianismo." In *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I. Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1942].

Silva, Agostinho da, "Conversação com Diotima." In *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I. Lisboa: Âncora Editora, 1999 [1944].

Silva, Agostinho da. "Reflexão à Margem da Cultura Popular Portuguesa." In *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, 25-87. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1957].

Silva, Agostinho da. “Um Fernando Pessoa.” *In Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I., 88-117. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1959].

Silva, Agostinho da. “Algumas Considerações sobre o Culto Popular do Espírito Santo.” *In Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I., 321-35. Lisboa: Âncora Editora, 2000 [1967].

Simões, Manuel Breda. *Roteiro Lexical do Culto e das Festas do Espírito Santo nos Açores*. Lisboa: ICALP, 1987.

Smith, Anthony D. *National Identity*. Hardsmondworth: Penguin Books, 1991.

Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Sousa, Antónia, ed. *Diálogos com Agostinho da Silva*. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2006.

Travessa, Elisa. *Jaime Cortesão, Política, História e Cidadania*. Porto: Edições ASA, 2004.

VVAA. *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*. Lisboa: INIC, 1986.

Referência para citação:

Leal, João. “Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 4 (2017): 75-111.